

法政大学学術機関リポジトリ
HOSEI UNIVERSITY REPOSITORY

ジョルジュ・バタイユの内的体験と媒介の思想： 「非-知の夜」の沼地から

著者	酒井 健
出版者	法政大学言語・文化センター
雑誌名	言語と文化
巻	18
ページ	1-18
発行年	2021-01-29
URL	http://doi.org/10.15002/00023749

ジョルジュ・バタイユの 内的体験と媒介の思想 ——「非-知の夜」の沼地から

酒 井 健

1. 非-知の夜

媒介という視点からジョルジュ・バタイユ（1897-1962）の内的体験を捉え直してみたい。

今回はとくに内的体験の極限の状況に注目して、そこに新たな媒介の場の発生を見ていきたい。「非-知の夜」と名指される状況である。

まず、内的体験とは何なのか、簡潔に述べておこう。動作や行為として外面に現れて他人の目に見えるのが外的体験だとすれば、内的体験は心のなかで起きる出来事である。100円硬貨を出してリングを一つ購入する行為は外的体験である。しかしそのリングを目にしたときに、あるいは手に取ったときに、心に覚える変化、たとえば喜びあるいは安堵は内的体験だ。

気持ち、感情、欲望、意識、精神、理性といった目には見えない存在に関わる心の内の現象が内的体験である。そうしたなかでバタイユがとりわけ関心を払っていたのが「不可能なもの」に対したときの心模様なのだ。「不可能なもの」とは「～することができない」という表現で言い表される、人間にとって根本的な事態を指す。生きることができない、知ることができない、予期することができない等、人間の能力ではどうにも対応できない事態を言う。得体のしれない外部の広大な生の力、その存在、その流れ。ひとまずこんなふうに言っておこう。

「非-知の夜」とは、この「不可能なもの」に接したときに生じる精神的な場のことである。心の限界線上に開かれる境界領域と言ってもいい。

「不可能なもの」に面したとき、人の心はたいがい二通りの対応に終始する。背を向けて逃げてしまうか、何らか説明をつけて分かった気になるか。前者は「不可能なもの」へ心の眼差しを向けず、ひたすら人間にとって「できること」つまり「可能なもの」に心を配ってその領域で生きていこうとする姿勢である。後者は「不可能なもの」を「可能なもの」に作り変えてしまう態度だ。たとえば不可解な音を耳にしたとする。その音に対して、それまで聞いたことのある音の知識をもとに類推し、あれは赤ん坊の泣き声だ、あれは扉の軋みだ、いや風の唸り声だと解明した気になり、この推測知を本当の知のごとくにこの不可解な音に重ね合わせて、事をすませてしまう態度である。前者が無知あるいは無視の態度とすれば、後者は通常の知すなわち「知る行為」に起因する態度と言える。バタイユによれば「認識するとは次のことを意味する。すなわち、既知のものに関係づけるということだ。つまり未知の事柄が別の既知の事柄と同じものであることを把握するということなのだ」(バタイユ『内的体験』第IV部「刑苦追記」第III章「ヘーゲル」)⁽¹⁾

ともかくも、逃げるにせよ、既存の知識に関係づけるにせよ、これら二つの対応は、結局のところ、「可能なもの」の領域に留まるという点で、同じである。

バタイユの「非-知」はこれに逆行する。「不可能なもの」を前にして、そこから逃げて無知に沈まず、あえて相對する。そして認識の欲望やその成果の専制を否定して、「不可能なもの」それ自体を意識の目で正視し、心の胸襟を開く姿勢を言う。

そうになると当然、「不可能なもの」が心のなかへなだれ込んできて、心をかき乱し、混乱させることになりかねない。「非-知」とは、しかし、そのようにして狂気に陥るままになることではない。「非-知」は専制状態、つまり一つの見方や価値で塗りつぶされる状況を作り出さない。そうなってしまうと、たやすく知の餌食になってしまうからだ。知によって囲い込まれ、既知の事項との関連づけを容易にしてしまうのである。「非-知」は、正気と狂気をはじめ、異なるものを葛藤させる。「不可能なもの」への欲望と「可能なもの」への欲望に対しても、これらをともに肯定して、「不可能なもの」と「可能なもの」を混在させる。その混在のあり方も一定ではなく、「不可能なもの」がまさったり減少したりで、変化する。「非-知の夜」とはそうして現成する黒とも白とも識別できない曖昧で流動的な状況なのだ。「非-知の夜」自体もまた、知るこ

のでできない「不可能な」事態なのである。

ともかく、このようなものとして「非-知の夜」は人間の意識の限界線上に出現するわけだが、そこは人間の生とその外部の生が混濁する場であり、「人間の」とは言い切れない、さりとて「外部の」とも言い切れない不確かな境界領域なのである。

2. 沼 地

あるときバタイユは「非-知の夜」を沼地（marécages）にたとえた。沼地とは、単なる水の広がりではなく、陸の広がりでもなく、両者が曖昧に混合している地帯である。変化がないようであり、いつのまにか水嵩^{みずかさ}が増したり、水が引いて土の領域が多く露呈したり、眺めは一定しない。フリードリッヒ・ニーチェ（1844-1900）はこの精神の沼地を体験した先駆者だとバタイユはみなす。ただしニーチェが、「非-知の夜」のような用語を用いて、この精神の極限の体験を主題化したわけではなく、また、そもそも意識的にそこに滞留したわけでもなかったのに対して、バタイユはニーチェ以上にこの曖昧な領域にこだわったと告白する。しかしそれでもニーチェの思想はこの沼地の体験に発しているものであり、その点こそがニーチェを理解する重要な鍵だとバタイユは強弁する。たとえシャルル・アンドレール²の6巻本『ニーチェ、その人生と思想』（1920-31）のような研究書が出版されていても、いまだニーチェへの根源的な理解は不十分だとするのである。

「なるほど私はニーチェ以上に非-知の夜に心を傾けた。私はこの沼地にはまり込んだ者として時を過ごしているが、ニーチェはこの沼地にぐずぐず留まりはしなかった。とはいえ私はもはや躊躇せずにこう言いたい。この深みに達しないのならば、ニーチェ自体、理解されることがないだろう、と。じつのところ今日までニーチェは、それがどれほど浩瀚な書であろうと、表面的な帰結しか享受してこなかったのだ」（バタイユ『内的体験』第I部「内的体験序論草稿」第三章「方法と共同体の原理」）⁽²⁾

沼地では水と土が交わる。そのほか、魚、植物、昆虫、鳥、動物たちも共存して棲息する。爽やかな風が吹き寄せたり、水底から得体の知れないガスの気

泡が浮き上がってきたりする。沼地は様々な存在との出会い、つながりを可能にする媒介の場なのだ。「非-知の夜」もまた、様々な生命流の出会いの場なのである。異種のもの、両立不可能なもの、反目しあうものがつながれる媒介領域なのである。

本稿では、まずニーチェがこの沼地の体験から何を得ていたのか、バタイユから見て、ニーチェの沼地の体験の帰結は何だったのか、この点を指摘しておく。そこではニーチェに対するバタイユの批判も聞こえてくる。バタイユ自身の媒介の思想からの批判である。となると、そもそもバタイユはこの限界領域で生まれる媒介の働きをどのようなものとみていたのか、という問題が浮上してくる。あわせて、この媒介のあり方に対する彼の思想を探っておきたい。

3. 均 衡

ニーチェは「超人」「永遠回帰」「力への意志」など特異な概念を繰り出して、後世の読者の関心を引いたが、バタイユの場合、そうした概念よりもまずニーチェが哲学者としてどのように生きたかという実存の問題に注目している。今しがた引用した『内的体験』の断章（注（2）の引用文）の直前でバタイユはこう簡潔に述べている。「彼ニーチェは内的体験の道を、ただ靈感に導かれて不確かなままにしか進まなかったが、そのことで私は躊躇したりしない。もしも哲学者として彼が認識を目標にしていたのではなく、様々な行為を分離させずに生を、その**極限**を、一言で言えば、体験自体を、哲人ディオニュソスを、目標にしていたのが本当であるならば、だ」（バタイユ、前掲書）⁽³⁾。バタイユがここで言いたいのはニーチェが認識を ないがし蔑ろにしていたということではない。「様々な行為を分離させずに」共存させていたと言いたいのだ⁽⁴⁾。先ほど引用した断章（注（2）の引用文）のあとでバタイユはこう補足する。

「ニーチェは、情熱的で孤独な一人の人間でしかなかった。過剰な力を安直に晴らしたりせずに、知性と不合理な生との たぐいまれ類稀な均衡とともにいた一人の人間でしかなかった。このような均衡は、知的能力の発展的行使には不向きではある（知的能力は、カントやヘーゲルの実存のように、冷静さを必要にする）。ニーチェは、概観を述べるというやり方を取った。諸力をすべての方面に発揮させながら、なにごとにも縛られず、出発を繰り返し、一つ一

つ石を積み上げて構築することもせずに。知性の破局のあとに語りながら（そう見たければのことだが）。意識を働かせる最初の人になりながら。矛盾をおかしても気にせずに。もっぱら自由に心を奪われて。深淵に到達した最初の人になりながら、しかし深淵を見下ろしたがために減んでいったのだ」（バタイユ、前掲書）⁽⁵⁾

ここではまず「均衡」（équilibre）という見方が重要である。違うものが左右にあって共存している様である。バランスと言い換えてもよいが、ただしバタイユの場合、天秤のように安定した状態を言うのではない。相対立するものがそれぞれ生き生きと動きながら共存している様である。1950年代に執筆された『至高性』ではこの「均衡」が人間の特性であり、さらには人間の尊厳、至高の尊厳とまで強調されている。見方を変えて言うと、心のなかに生起した事柄でも、固定観念のようにすぐに硬化して、心の動きを停滞させる「所与」になるが、この「均衡」とは、次々生起しては「所与」になっていくものへの絶えざる否定を内実に行っている。『至高性』でバタイユは「均衡」を人間の特性としたうえでさらに「葛藤」と言い換えて、こう述べている。「われわれが人間の特性を見出すのは、何らかのはっきり確定した状態のなかではなく、**所与**——それが**所与**であるなら、どのようなものであれ——を拒否する者の、つねに不定のまま、どうにも解決しようのない葛藤のなかにおいてなのである」（バタイユ、『至高性』第3部第2章第2節「永続的に戦闘状態にある人間の実存、あるいは所与の否定において人間的尊厳と至高の尊厳とが根本的に一つであること」）⁽⁶⁾。

4. ニーチェの文字媒体

ともかくも、バタイユからすれば、ニーチェの実存それ自体が、とりわけその「均衡」が、ニーチェによって「非-知の夜」が生きられていたことの証であり、帰結にはかならない。ではバタイユはいったい何を根拠にそう語るのだろうか。それは、ほかでもない、ニーチェの実存が彼の作品や遺稿の断章、書簡に直接的に、あるいは間接的に、綴られていたからである。つまりニーチェの書き残した文字媒体が、ニーチェの実存を鏡のように映し出し、その奥の内的体験をも映し出していたからなのだ。ニーチェの「非-知の夜」がニーチェ

の実存に反映され、さらにニーチェの文字媒体に映し出されて、バタイユの感性に届けられ、深く訴えかけているのである。

ここで重要なのは、ニーチェの言葉が多くの哲学者の言葉と違って、熱と毒を帯びていて、読む者の、少なくともバタイユの通常の認識欲とそのあり方を砕くような効果を発揮していたということである。いわば「非-知の夜」の力がニーチェの文字媒体に何らか息づいていて、それがバタイユという人一倍豊かな感性の思想家を揺さぶっていたのである。先ほど引用した断章（引用の(4)）でバタイユが、概観の叙述に終始したニーチェの書き方に次々と付帯的にコメントをつけているのは（「ニーチェは、概観を述べるというやり方を取った。諸力をすべての方面に発揮させながら、なにごとにも縛られず、出版を繰り返し、一つ一つ石を積み上げて構築することもせずに……」）、ニーチェの書き方が内的体験に開かれたエクリチュールだったと言いたいからなのだ。バタイユはさらにこうも指摘している。「彼ニーチェに相對すると私は、ネッソスの胴着を着たかのように、不安いっばいの忠実さの感情で熱くなる」⁽⁷⁾。ギリシア神話によれば、ネッソスの胴着にはヒュドラの猛毒が染み込んでいて、これを着た英雄ヘラクレスの身体は熱で爛れ出すのだが、まさしくそのような恐ろしい破壊力がニーチェの文字媒体にはあるということなのだ。少なくともバタイユは、ニーチェの書き言葉に、この高熱をもたらす毒性を、不安に襲われるほど強く感じていた。

しかし他方でバタイユはニーチェの書き方を批判してもいる。理性の言葉の重要性をしっかりと認識していなかったというのだ。1945年上梓の『ニーチェについて』は、ニーチェの文言や断章がふんだんに散りばめられ、バタイユの言葉と混在し、まさに沼地のような様相を呈しているのだが、その序文でバタイユは、「人間の持つ極限の、無条件の渴望、この人間の渴望は、ニーチェによってはじめて、**道德的目標や神への奉仕から切り離されて、表明された**」⁽⁸⁾としたあとで、この渴望の全幅を引き受けて燃焼したニーチェの書き方にこう批判の言葉を付け加えている。

「もしもわれわれが、燃焼状態を、到達可能な善として与えられる、別の、未来の状態のための条件に変えてしまうのをやめるのなら、燃焼状態は、純粋な閃光、むなしい蕩尽になるように思える。古代都市国家の（あるいは神の、教会の、党派の）力と威光のような、富を約束する何かに関係づけな

いと、この蕩尽は、理解さえされなくなる。消失のポジティブな価値は、おもてむきは、どうしても利益の言葉で表わされるほかはないのである。

この困難について、ニーチェは明確な意識を持っていなかった。彼は自分の敗北を認めざるをえなかった。誰にも聞き入れられずにむなしく語っていたことを、彼は最後になって知ったのだ。彼は、義務や善を抹殺しながら、道徳の虚偽とむなしさを暴きながら、言語の有効な価値を破碎していた。世間の評価はなかなかやってこなかった。やってきたときには、彼はもう匙を投げるはかなかった。一人として彼の期待に応える者はいなかったからである」(バタイユ、『ニーチェについて』「序」第2節)⁽⁹⁾

ここでバタイユが提起しているのは単なる言語表現の問題ではない。合理的な言語を人間はなぜ必要にしてきたのか、その根底にある動機は理性的な道徳の必要性と同じではないのか、さらに言えば、人間の合理的な言語活動は収益を獲得する経済活動や労働とつながっているのではないのかと問いかけているのである。人間は太陽のようにエネルギーを無益に燃焼させ消費しつづけることができない。働いて、利益を得て、食べていかななくてはならない。人間は、生き延びるという必要性を根底につねに抱えている。合理的な言語活動はこの必要性に密接に関わって、これを支えている。理性的な言葉はいわば死活の手段なのだ。ニーチェはこの人間の根源的な条件に立ち返ったうえで道徳批判をおこなっていたのだろうか。人間の自己保存への欲望を敵視するあまり、その必要性を十分に念頭に置いていなかったのではあるまいか。言語で自説を展開するときに彼はたしてどの程度人間のこの根源的な要請を考慮に入れていたのだろうか。

およそこのような疑問にバタイユは駆られて、ニーチェの言語表現の姿勢を批判していたのだ。この点を、つまり実存の存続と媒体の関係をもう少し掘り下げて検討するために、今一度バタイユの内的体験に戻ってみよう。「非-知の夜」を媒介の場に練り上げていく途上で重要なステップになった「横滑り」(glissement)の発想へ立ち寄ってみたい。

5. 横滑り

バタイユの内的体験は、1943年出版の『内的体験』において、いちおう題

目のとおり主題として扱われている。この断章形式の思想書はバタイユが正名を付して大部数で発行した最初の書物である。とともに、思想家バタイユの名著とみなされることになる重要な作品だ。しかしそれでありながら、明快に思想が開示されているわけではない。断章ごとのつながりは厳密ではなく、一つの断章のなかでさえも論理的に議論が進展しているわけではない。著書自身が重視する第Ⅱ部「刑苦」ではなおのことそうだ。彼自身の内的体験およびそこから派生する問題が脈略なく語られている。

第Ⅲ部「刑苦の前歴」は、内的体験に至るまでの思想上の経緯が、その指標となる5本のテキストとともに年代順に紹介され、各テキストのあとにバタイユによる簡単なコメントも付されている。最初のテキスト「私は尖塔の頂きに自分を導きたい」は1920年代の執筆、最後のテキスト「交わり」は1940年春の制作だ。しかし、これらのテキストを順次読んでいっても、バタイユの思想形成が手に取るように分かるわけではない。無秩序な進展なのである。

だがそれでも最後のテキスト「交わり」と、その後に書き込まれたバタイユのコメントは、内的体験へ至る最後の段階を知るうえで、示唆に富む。人間相互の生の力の交わりを、外部の広大な力の渦との交わりと同質だと熱く二人称の相手に語りかけるこのテキストは、とくにその後半部分において、根源的な問題への重要な回答に到達する。

その問題とは、生の交わりを完遂しようとするならば、個人の自我などないほうがいいのか、この広大な宇宙の生命流のなかで個人の実存はその流れを堰き止めており、清く消滅させたほうが流れはスムーズにいくのはいいか、という問いである。これに対してバタイユは、死に至らず、限界線上に意識を横滑りさせて個人が生き延びる意義を見出していく。外部の生を、意識の鏡に映し出すのがこの意義であり自我の役割だというのだ。このテキストに付した彼のコメントによれば、「私は、**横滑り**の原則を——**交わり**をつかさどる一つの法則のように——表現したとき、根底に達したと思った」(バタイユ『内的体験』第Ⅲ部「刑苦の前歴」)⁽¹⁰⁾。この「横滑り」に関係する断章をいくつか引用しておこう。

「おまえは、個として孤立したまま、この宇宙の唯中で老いていくし、宇宙はおまえの消滅に専心しているのだが、おまえは、この孤立から、今起きてくることへの目眩^{めまい}に襲われた意識を得ることができる。意識、目眩、おまえ

がこれらに達するのは、ひとえに、個であるからこそ覚える不安に締め付けられているからなのだ。もしもおまえが自分を打ち砕いてしまうのならば、おまえは引き裂くこの現実の鏡になれなくなるだろう……。

おまえは、この外部の現実の溢れ出る力に障壁を対置させる限り、苦痛にさいなまれ、心配を余儀なくされる。だがそれでもなおおまえは、おまえの不安の理由を見出すことができる。おまえという障壁を破滅させようとしているこの現実の力、おまえはじつはこの力から成り立っている部分なのであるからこそ、おまえという障壁は自分を否定し、破壊されることを欲しているという道理である。ただしこれに気づくことができるのは、次の条件のことではない。すなわちお前が引き裂かれていてもそれがおまえの反映が生じるのを妨げないという条件である。そしてまさしくそれゆえに横滑りが生じることが求められているのである（引き裂かれている状態は単に反映されるだけであり、一定の間、鏡を無傷のままにしておく）」（バタイユ、『内的体験』第Ⅲ部「刑苦の前歴」所収のテキスト「交わり」）⁽¹¹⁾

「人々をその空しい孤立から抜け出させて無際限の動きへ混ぜ合わせるもの——まさにこれによって人々は相互に交流し、波浪のように相手のなかへ音をなして投げ入れられるのだが——、それは、もしも自閉する自我への嫌悪が論理的帰結へ導かれるのならば、死以外にないだろう。じっさい、外部の現実——喧騒に満ちていて、こちらを引き裂きにかかる現実——への意識——自己意識の壁のなかで生まれる意識——は、人間にこの壁の空しさに気づくことを——そしてこの壁がもうすでに壊されていると予感で《知る》ことを——求めている。だがこの意識はまた、この壁が存続することをも求めているのだ。この意識は波の頂きの泡にすぎないが、この泡は、このような絶えざる横滑りを求めているのである。死への意識（そして死が莫大な存在たちにもたらす解放への意識）は、たしかに人が死に近づかないのだったら、形成されはしない。しかしこの意識は、死がその仕事を成し遂げたとなん、もう存在しなくなってしまうのだ。だからこそまた、宇宙の唯中の人間の実存という死苦、まさしく存在するもの全てが凝固したようなこの死苦は、自分よりわずかばかり長く生き延びる人々の観客としての多数者を想定している（生き残る多数の人々がこの死の苦しみを増幅させ、多数の意識と

いう無限の多面体のその表面に死苦を映し出す。この多面体の表面でこそ、死へと向かう人間の実存の凝固した緩慢さが、この宇宙のバックス祭的な迅速さと共存するのであり、雷と死者たちの転落がともに見て取れるのである。供犠には生贄だけでなく、供犠の執行者もまた必要なのだ。笑いは我々という滑稽な人物だけを求めているのではなく、さらに脈絡もなにもない無数の笑い手をも求めているのだ」(バタイユ、前掲書)⁽¹²⁾

これらの断章から伝わってくるのは、外部の現実を意識に反映させるということである。その根底にある動機はこの現実を他者に伝えたいという媒介の欲求だ。ではどうして伝えたいと欲するのかというと、その理由は二つある。

一つはこの反映する意識がなくなり、自我が消滅してしまうと、この現実が何にも映し出されず、無きに等しくなってしまうからである。たとえこの現実が「バックス祭」的な喧騒と圧倒的な力で溢れていても、「不可能なもの」である以上、多くの人間は「可能なもの」に執着したあの二つの対応に出て、すなわち背を向けて無視するか、既存の知に関係づけて理解した気になるかに出て、この外部の現実の実態に関心を払わないまま過ごすのである。この現実の存在を証すためには意識がこれを映し出して、媒体に載せて、他者に伝えていかねばならない。

もう一つの理由は、そうして意識化されることにより、この外部との現実の交わりだけでなく、人間相互の交わりについても理解が深まっていくことにある。この力の交わり、力の共有の体験こそ、バタイユに言わせれば、エロティシズムから共同体まで、芸術から宗教まで、人間の至高の生き方の核心なのである。そこにこそ人間の尊厳があり、「存在する」ことの本質がある。

では人間自体の自己保存本能とそれを支える合理的な言語はこの意識の反映においてどうなっているのだろうか。バタイユは、「目眩に襲われた意識」がこの外部の現実を反映するとしているが、生き延びるうえで必要なのは、デカルトの言うような「明晰判明な意識」にはかならない。個々の対象を明瞭に識別し生活に役立てていく理性的な意識である。ニーチェに対してバタイユはこの明瞭な意識が不足していると言い立てていたのではなかったか。となると、善の道徳と利潤追求の労働と合理的言語を重視する通常の人間の、引き裂かれていない意識、目眩に襲われていない意識と、その外部の力溢れる現実との対応はどうなっているのだろうか。この問題を最後に考えていくことにしよう。

6. 動物に対する友愛から

1947年に発表された論考「人間と動物の友愛」が参考になる。

数ページほどの短い論考だが、まず、「存在する」(être)とはどういうことなのか、この最も根本的な問題に対するバタイユの考えが直接に表明されていて興味深い。「不可能なもの」を前にしたときと同様に、多くの人間は「存在する」ことから目をそらす。他方で哲学者の語る「存在」は、たとえばデカルトの「私は考える、ゆえに私は存在する」と言うときの「存在する」のように、合理的思考に結び付けられて、紙面上の知的な産物に墮している。「可能なもの」に還元されてしまっているのだ。バタイユはそう見る。

このように「存在する」ことが、無視されたり、無味乾燥な概念に作り変えられてしまうのは、ほかでもない、「存在する」ということが恐ろしいほどのエネルギーの奔流であるからなのである。あらゆる束縛を断ち切って「荒れ狂う」(déchaînement) ことであるからからなのだ(バタイユ, 「人間と動物の友愛」)⁽¹³⁾。

動物、とりわけ馬は、古くから人間の生活のそばでこの存在の荒れ狂いを体现してきた。もちろん人は馬を家畜として飼い慣らしてきたが、しかし馬はそうなっても、しばしば突然に荒れ狂って、人を驚愕させ圧倒させてきた。それはまた、人間内部に押し込まれてしまった存在の「荒れ狂い」を人間に呼び覚まし、動物との深いつながりを意識させる契機にもなっていた。

そう語ったあとバタイユは、この論考の後半で「荒れ狂い」への意識のあり方を問題にしていく。常識に反していると断りながら、こう述べるのだ。「事物に対する明晰判明な意識とは違って、存在することへの意識は、存在者が世界と遊ぶその戯れへの意識であり、荒れ狂いの様々な可能性に結びついている」(バタイユ, 前掲書)⁽¹⁴⁾。この意識に近い例としてバタイユは馬とともに未知の視界を生きる乗馬の騎手をあげている。「騎手の視界とはまさしくこのようなエネルギー噴出の可能性へ開かれていることにほかならないのだ。そしておそらくこのように開かれていることが、馬に乗ったカウ・ボーイやガウチョ「南米の草原地帯のカウ・ボーイ」に、そしてまたコサック人や南仏カマルグ地方の牛の番人にも、徒歩の羊飼いを上回る卓越感を与えている。だが結局、この卓越感、馬の所業であって、人間の所業ではないのではあるまい

か」(バタイユ, 前掲書)⁽¹⁵⁾。

7. 欺瞞の王国

問題なのは一般の人間生活での意識である。デカルトの言うような明晰判明な意識、冷静な意識は「存在すること」からの逃避であり、真に「生きる」こととの中断だとバタイユは主張する。

「冷静な意識のなかでは事物がスクリーンの上でのようにはっきりと浮き出るのだが、その事物が捉えられないものになってしまうと、冷静な意識はわれわれに対して熱狂に従わないように要求する。もしもわれわれが熱狂に従ってしまうのならば、われわれは事物に働きかける可能性を失ってしまう。そしてわれわれはもはや動物にすぎなくなってしまう。だが逆に、もしもわれわれが行動するのならば、もしもわれわれが明晰になった意識のなかに、一連の事物(その様々な関係が可知界に秩序を与えている)を映し出すのならば、われわれは自分のなかで生を中断させておくことになる。そうしてわれわれは、真に生きることなしに、あるいはせいぜい半分しか生きずに、生に役立つ資材を蓄積しはじめる。生とはそのような資材の消費にほかならないのに、そうするのだ」(バタイユ, 前掲書)⁽¹⁶⁾

人は、通常、生き延びることを選んで、真に「生きる」ことをしばし断念する。存在し続けるために、荒れ狂って「存在する」ことを遠ざけておく。冷静に対象を意識し行動に出て生活資材を獲得していくことを重視し、熱狂のうちに無益な「消費」に耽ることを避けておく。とりわけ近代文明に染まった人々はこのような生き方に価値を置き、科学や医療、福祉、政治に訴えかけて、生き延びることに賭けてきた。平均寿命の上昇はこのことの証だろう。

だが近代人は、このようにして「生きること」、「存在すること」、「消費すること」に背を向けていても、ときおり、そこにノスタルジーを覚えて少しでもその実感を得たいと欲することがある。ただし、そう思って何らかの行為に出たところで、大方の近代人は、この理性的な生活基盤を損なうことなしに、つまり生き延びる生活の体制を壊すことなく、このノスタルジーを満たそうと試みる。

芸術はそのような近代人の自己本位な欲求にも応えていく。いやそもそも、芸術は「存在すること」を表現していても、その表現物は「存在すること」の似姿（イメージ）でしかない。ニーチェの文言のように「ネッソスの胴着」になることもあるが、多くの場合、その似姿は、曖昧で流動的で暴力的な「存在すること」を減殺している。しかし近代人にとってこのことは好都合であって彼らは、芸術作品に心を掻き乱されることなく、日頃の冷静な意識を芸術作品に差し向けて、これを堪能することができる。自分の生活基盤を揺るがすことなしに、芸術を享受することができるのだ。芸術は双方において、つまり芸術作品を産出する側においても、これを享受する側においても、「存在すること」の真実に対して欺瞞を犯しているのだ。バタイユはこのからくりを暴きつつ、しかもこれを肯定していく。

「芸術は、その目的が何らかの荒れ狂う可能性を切り開くことにあるのならば、一個の道徳、それも最も要求が多い道徳であることしかできない。だが芸術は、このように最も純粋な道徳的要求である反面、また最も欺瞞に満ちた道徳的要求でもある。というのも芸術は、荒れ狂う可能性を切り開くのだが、実際には観衆の「反映」に対して、この荒れ狂う可能性を「似姿」としてしか切り開いてみせることができないからだ。こうしたまやかさに抗議しても無意味である。タキシードを着た殿方たち、ダイヤを輝かせる気取った御婦人たち、こういった人たち、つまり荒れ狂うことに対立する掟の共犯者だと認めている彼らが、たとえ悲劇の「上演 [本物の再現表現]」をまったく無感動に見ているにしても、彼らは芸術の障害ではなく、逆に芸術の条件なのである。というのも、冷静な観衆というのは、最終的に**存在を映し出すようになる明晰な意識**——意識は明晰になるために**存在を排除していた**のだけれども——と同じであるからだ。これはまさに欺瞞の王国である。単純さを欲する欲望はこの王国に対立するのだが、人間とはまさにこの欺瞞の王国にはかならないのだ。そしてこの王国から逃げるというのも生が崩壊してゆく一つのあり方にすぎない。じっさい、芸術に対する憎悪は、多くの場合、疲労の仕業である。そして芸術の最悪の敵は、粗暴さと甘ったるさなのだ」(バタイユ、前掲書)⁽¹⁷⁾

バタイユはこの欺瞞を単純に批判しているのではない。真と偽、現実と虚

構、本物と代替物。彼は、近代人のようにこれらの二項対立において一方的に前者を称え、後者を批判する立場をとらない。この場合の批判は全面的否定という粗暴な対応で終わりがちになる。他方で近代人は、前者の方をことさらに美化して、生き延びる生活に適合した甘ったるい「可能なもの」に変えて、それで済ませてしまう。

8. 「人間の特性」へ向けて

バタイユが求めているのは真なるものにせよ、偽なるものにせよ、自己否定によって、あるいは他の存在に否定されて、それぞれが別様に成り変わることなのだ。それぞれが自己充足して停滞してしまわないようにしたいのだ。バタイユがこう欲するのは、内的体験のあの沼地で、人間の特性をこの絶えざる否定に見ていたからなのである。先ほど引用した『至高性』の文言（注の（6）の引用文）をもう一度引用しておこう。「したがってわれわれが**人間の特性**を見出すのは、何らかのはっきり確定した状態のなかではなく、**所与**——それが**所与**であるなら、どのようなものであれ——を拒否する者の、つねに不定のまま、どうにも解決しようのない葛藤のなかにおいてなのである」。さらに続けてこうも述べている。死という完結した事態に進まず（そうなれば、外部の現実映しだされないし、また完結した死は知によって簡単に一個の知識へ、今の言葉で言えば、短絡な情報へ、丸め込まれてしまう）、限界領域に留まって所与への拒否を、あたかも最前線での塹壕戦のように続行するというのだ。「とはいえこの拒否は、もしも**可能なものの極限**を超え出してしまうのなら、存在することの拒否に、つまり自殺にしかならないだろう。このように、後退することも先に進みすぎることまったく問題外になってしまい、つねに**突破口の上で戦闘している状態**こそ、人間の生の複合し、矛盾した諸形態は関係しているのだ」（バタイユ、『至高性』第3部第2章第2節「永続的に戦闘状態にある人間の実存、あるいは所与の否定において人間的尊厳と至高の尊厳とが根本的に一つであること」）⁽¹⁸⁾

バタイユは、芸術のために、そして何よりも「存在すること」のために、このような葛藤状態にある「均衡」を欲している。変転の連鎖、終わりのなき異議申し立て。つまり真から偽へ、その偽をコメディーとして笑殺し、さらに真を目指す動きである。論考「人間と動物の友愛」の末尾は一見して分かりにく

いが、内的体験に発する彼のこうした見方が投影されている。

「たしかに詩人は、自分が身に覚えた欲求を実現しようとして、一度、熱狂に心を開きはする。しかし彼の熱狂は、見かけだけのものでなかったとしても、熱狂的でない人々の意識の方を最初からめざしてこれにすがろうとする。彼の熱狂は、その反対物であるあの冷静な意識（逃げていたおかげで存在できている意識）を、最初から、必要としているのである。このことから、**真の馬**（その完全な荒れ狂いは何ものをもめざさない）ではない「ペガソス」の良心の呵責と、「ペガソス」のともかくにも滑稽な特徴とが生じている。**ダダ**は、自分をそのような良心の呵責に一致させて、この一致をはっきり演じていたのだ。しかし**ダダ**ははたして**ダダ**であったのだろうか。むしろ**ダダ**のコメディーにすぎなかったのではなかったか。人間にとっては、コメディーの極限の反対物は、動物のむきだしの在り様と同じに、到達できないものなのだ」（バタイユ、前掲書）⁽¹⁹⁾

ここでいう「良心の呵責」とは既存のものに満足している姿勢への反省の気持ち指す。ペガソスはギリシア神話で語られる有翼の天馬で、その蹄で地を蹴って泉を噴出させ、人はこの泉から詩のインスピレーションを得たとされる。しかしその姿もこの逸話も美しい「所与」になってしまっていて、詩人は、少なくともボードレール以降の近代詩人は、そこに「良心の呵責」を感じ、コメディーを見ていた。第一次世界大戦中に起きた**ダダ**はそのような詩人の「良心の呵責」を十全に発揮した否定の芸術運動だった。しかしその否定の活動もマンネリ化してコメディーへ墮していった。**ダダ**は幼児のフランス語で「馬」を意味するが、**真の馬**の荒れ狂いからいつしか遠ざかってしまったのだ。

たしかに「人間にとっては、コメディーの極限の反対物は、動物のむきだしの在り様と同じに、到達できない」のかもしれない。だがバタイユは内的体験の極限の模様として次のような否定の連鎖を紹介している。

「非-知はむきだしにする。

この命題は頂点である。だが次のように理解されねばならない。むきだしにする。それゆえ、それまで知が覆い隠していたものを**私は見る**。しかし私が見ると、**私は知る**。じっさい私は知る。だが私が知ったものを、非-知は

再びむきだしにする。無意味が意味になると、この無意味という意味が消滅して、無意味が戻ってくる（こうして、可能なかぎり停止することがない）」（バタイユ、『内的体験』第Ⅱ部「刑苦」第Ⅳ節）⁽²⁰⁾

この「見る」(voir) とは、明晰判明な意識のことなのだろうか、それとも目眩に襲われた意識のことなのだろうか。いずれにせよ、意識されてしまうと、不定形の外部の現実を知の対象になり、一つの定形の知識（「私を知ったもの」）へ転じてしまう。そして合理的な生活世界に組み込まれその資材として処理されていく。通常の媒体になっていくのだ。しかしこうした知の動きに抗って、非-知はこの知識を裸にさせ、その内実を露呈させる。その内実とは、「非知の夜」での不定形の力の世界との出会い、つながり、葛藤だろう。

心の極限の媒介領域に生じる、この伝えがたい力の交わりをバタイユは媒体を通して伝えようとした。「ネッソスの胴着」のようなニーチェの言葉、ボードレーン以降の近代詩、さらにダダやシュルレアリスムの敢為、カフカやブランショなど先端的な作家の言葉に新たな媒体の可能性を読み取りながら、彼自身、「不可能なもの」を映しかつ体感させる媒体の創造に腐心していたのである。1944年3月にパリのマルセル・モレ邸で開かれた「罪についての討論」でバタイユはサルトルやメルロ＝ポンティといった哲学者を前に、「概念を概念の彼方へ開かざるをえなくなる」⁽²¹⁾ ときがあると主張した。あまりに豊かな力に見舞われると、人は、虚無、存在、罪など、知の媒体と化した哲学の概念を切り裂いて「不可能なもの」に開かせねばならないというのである。

のちにバタイユはこの開放の所作を「至高の操作」と言い、クロソウスキーは「シミュラクル」という言葉で語らうとした。稿を改めて、この脱近代的な媒体について考えていきたい。マスメディアの通常の媒体の底にも、合理的なやりとりを困難にするような力が潜んでいることを念頭に置きつつ、バタイユのメディアの思想を追いかけてみたい。

(了)

《注》

- (1) *Œuvres Complètes de Georges Bataille, tome V*, Gallimard, 1973, p. 127; 以下次のように略記する。OCV 127.

- (2) OCV 39.「非-知」(le non-savoir)の「非」(le non)についてバタイユは「知るまいとする情念」へ認識を接続する媒介だと語っている。この情念はもちろん無知への情念ではない。「不可能なもの」を「可能なもの」へ、「知ることのできないもの」を「知りえたもの」へ作り変える知の情念でもない。「不可能なもの」「知ることのできないもの」それ自体へ認識を開く、いわば自己否定的な認識のあり方を指す。1953年発表の断章論考の冒頭である。

「死ぬことができるようにするために生きる。享樂するために苦しむ。苦しむために享樂する。もう何も語らなくなるようにするために語る。非(ノン)とは、知るまいとする情念を目標にしてめざす認識——あるいは認識の目標への否定として、この情念を持つ認識——の媒介である」(バタイユ「非-知」OCXII 278.)

- (3) OCV 39
(4) ニーチェ自身は、このような何事も分離させない生き方を先人ゲーテに見ていた。『偶像の黄昏』(1888)では「総体性」(Totalität)という概念を用いて以下のようにゲーテを讃えている。本文の次のバタイユの引用文にあるようにこのような生き方の対蹠地にカントを置いている点でも、そしてなによりも、『ニーチェについて』(1945)の「序」で「総体性」の問題を前面に出して論じている点でも、バタイユはニーチェを継承していると言える。

「彼ゲーテは18世紀の最も強烈な本能の数々を内に蔵していました。すなわち多感性、自然に対する偶像的崇拜、反歴史的なもの、理想主義的なもの、非現実的で革命的なもの(-革命的なものとは非現実的なものの一形式にすぎません)。[……]彼は生から遊離せず、生のうちへと身を置き入れました。彼は弱気になって怯んだことはなく、できるだけ多くのものを引き受け、担い、自分の中へ取り入れました。彼が欲したもの、それは**総体性**であったのです。彼は理性、感性、感情、意志がばらばらにならぬように戦いました(-これらをばらばらにするのは、ゲーテの対蹠者カントによって、こけ威しのスコラ学風で説かれた処であります)。ゲーテは己れを全体性へと鍛え上げて、己れを**創造**したのでした」(ニーチェ、『偶像の黄昏』49、西尾幹二訳)

- (5) OCV 40
(6) 『至高性』のこの節(第3部第2章第2節「永続的に戦闘状態にある人間の実存、あるいは所与の否定において人間的尊厳と至高の尊厳とが根本的に一つであること」)はたいへん重要であり、引用した文章も含めて、そこへ至るまでのくだりを以下に紹介しておく。

「人間の世界とは、結局、禁止と侵犯の混淆以外ではないのだ。そこでは人間の(humain)という名称が、相矛盾する諸運動からなる**一体系**をつねに指示している。これら相矛盾する運動のうちの一方のもの、すなわち禁止の運動は、他方の運動、すなわち侵犯の運動に依存していて、これを中和化させつづもけつて全面的に排除せずにいる。侵犯の運動の方も、激しい力を解き放ち

はするが、この暴力性は、そのあとに平穏な動きが続いてくるとの確信と一体をなしている。したがって**人間的な** (humain) という名称は、素朴なひとたちが想像しているような、安定した位置づけを指すのでは断じてない。じつはこの名称は、人間の特性に固有の、見たところ定めない均衡を指すのである。人間という名称は、互いに相殺しあう運動の**ありえないような** (impossible 不可能な) 組み合わせとつねに関係しているのだ。私が第一に問題にしているのは、こうした組み合わせがもたらす苦悩をできる限り避けようとする功利的人間のことではない (能率的活動と理性とは、内的な存在に関わる難問が、たとえ一時的にであれ、解決されていることを前提にしている)。だが至高性が問われる限りにおいて、至高性は、これまでいつも進んで**嵐のなか**にあったし、今後もそのなかにありつづけるだろう。こういう嵐こそ、一個の条件づけられた存在の運命なのである。[……] したがってわれわれが**人間の特性**を見出すのは、何らかのはっきり確定した状態のなかではなく、**所与**——それが**所与**であるなら、どのようなものであれ——を拒否する者の、つねに不定のまま、どうにも解決しようのない葛藤のなかにおいてなのである」(OCVIII 378-379)。

- (7) OCV 39.
- (8) OCVI 12.
- (9) *Ibid.*
- (10) OCV 115.
- (11) OCV 113.
- (12) OCV 114-115.
- (13) OCXI 168.
- (14) OCXI 170.
- (15) *Ibid.*
- (16) *Ibid.*
- (17) OCXI 171.
- (18) OCVIII 379
- (19) *Ibid.*
- (20) OCV 66.
- (21) OCVI 350.

(フランス現代思想, 芸術論／文学部教授)